

CONFESIONES EXTÁTICAS

Para Raphael y Ruth Buber

«Daz einez ich da meine daz ist wortelos. Ein und ein vereinet da liuthet bloz in bloz» («El uno en el que pienso aquí es sin palabras. Uno y uno unidos iluminan en su mutua desnudez»).

MEISTER ECKHART

PRÓLOGO

Estas declaraciones de personas sobre una experiencia que percibieron como algo sobrenatural no se han reunido ni en virtud de una definición ni de una valoración, sino porque en ellas la fuerza de la experiencia, el querer decir lo indecible y la voz humana han creado una unidad memorable. Lo que me ha parecido digno de ser acogido es aquello que da testimonio de estos elementos, lo que lleva el signo de la palabra.

No me he propuesto «encasillar» el éxtasis. Es el aspecto inclasificable del éxtasis lo que realmente me interesa. No cabe duda de que también posee una faceta por la cual se puede situar en el contexto causal de los sucesos, pero no es el objeto de este libro. Es posible que el extático se pueda explicar en términos psicológicos, fisiológicos o patológicos, pero para nosotros lo esencial es aquello que queda más allá de toda explicación: su experiencia. Aquí no prestamos atención a esas nociones que pretenden establecer un orden aun en los rincones más ocultos; escuchamos atentamente cómo habla un ser humano acerca de su alma y del misterio inefable de su alma.

Ocurre como con el libre arbitrio. Ciertamente, el gran ordenamiento del cosmos no admite ningún vacío. Ciertamente, todo está predeterminado. Pero este ser humano se ha sentido libre. ¡Refutad esa sensación con vuestros conceptos! Demostrad que su sensación es una ilusión, al igual que la teología de-

muestra que Dios existe porque todo tiene una causa y, por lo tanto, también el mundo ha de tener una causa. Os reís de los teólogos: la causalidad sólo es válida en el reino de la experiencia; pero tal vez la vivencia sea aquello que está más allá de la experiencia al estar antes que la experiencia. Yo soy la cara oscura de la luna; sabéis de mi existencia, pero lo que designáis como claridad no es válido para mí. Yo soy el resto de una ecuación que no da resultado; podéis ponerme un signo, pero no podéis hacer que me desvanezca. *You would pluck out the heart of my mystery?* Este ser humano se ha sentido libre; ha sentido libertad, libertad divina en sus acciones. ¿Una ilusión? Pues bien, entonces la ilusión es, para nosotros, lo que es esencial en él.

Así ocurre con el éxtasis: la palabra nos concierne, la palabra del yo. En este libro he incluido también manifestaciones de algunas personas que pertenecen a aquellas a las que se denomina enfermizas. Al igual que la ilusión se mide por el criterio de la «verdad», del mismo modo la enfermedad por el criterio de la «salud». Pero a mí no me interesa que un médico, al reconocer a Anna Vetterin, la encuentre una histérica; a mí me interesa cómo esta mujer habla desde la urgencia de su bienaventuranza. Yo no sé qué es la demencia; pero sé que estoy aquí para escuchar la voz del ser humano.

Entonces, ¿algo estético? No, tampoco eso. No me refiero a las palabras o a si están bellamente ensambladas, me refiero a la Palabra. Ésta es una belleza diferente a la estética: la voz del ser humano que resuena en mis oídos.

Del ser humano; y ya no conozco grados ni la jerarquía de los espíritus. Aquí Plotino es el poeta más elevado, y Attâr el más audaz; ahí está Valentinos, el daimón secreto de una época de transición, y Râmakrishna, por quien el hinduismo en su totalidad se ha vuelto a revelar en nuestros días; ahí está Simeón, el amigo bizantino y cantor de Dios,

y Gerlach Peters, su hermano holandés, joven y contento de morir, más próximo a mi corazón que el Admirabilis; y ahí está, junto a ellos, esa pastora, Alpais (que para mí casi habla con demasiada prudencia); ahí está esa rústica campesina, Armelle; ahí están los camisards, que, para mí, hicieron la confesión apropiada, la del pecado y la salvación; ahí están esas monjas simples enamoradas; ahí están esos ciudadanos desmañados que balbucean sus leyendas prodigiosas: Hans Engelbrecht y Hemme Hayen. Ahí están el uno junto al otro viviendo en común con aquellos que osaban hablar del abismo; yo vivo con ellos, yo escucho sus voces, su voz: la voz del ser humano.

Al haber estado buscando sólo esto, se comprenderá por qué he acogido aquí únicamente unos pocos testimonios de la gran cantidad que he recopilado a través de mis años de búsqueda. Por qué no he acogido todos los textos no subjetivos sobre el éxtasis (aunque he intentado destilar el elemento más personal de ciertas manifestaciones aparentemente impersonales, y, por lo demás, he añadido en un apéndice algunos documentos importantes de manifestaciones no subjetivas de pueblos y círculos que no se han podido tomar en cuenta en la parte principal de este volumen, junto con un texto perteneciente al «Tratado de la hermana Katrei», del que no quería prescindir en este libro); así faltan aquí Filón y Proclos, Kabasilas y los victorinos, Ruysbroek y Juan de la Cruz;

por qué no he acogido todas las descripciones de visiones de carácter no subjetivo, esto es, aquellas en las cuales el visionario ni actúa ni padece esencialmente (con la excepción de una visión de Birgitta, que parece enteramente subjetiva, aunque ella casi se muestre indiferente); por esto no se ha tenido en cuenta a personas tan extrañas como Joaquín de Fiore, Marguerite d'Oyngt, Zuster Hadewyck; tampoco, en especial, a esos topógrafos de la visión del tipo de Swe-

denborg, cuyos tremendos diarios espirituales sólo me han provocado una enorme admiración;

por qué no he acogido todo lo dicho de una manera escolástica o retórica, esto es, medieval;

por qué no he acogido todas las manifestaciones autobiográficas sobre el éxtasis como objeto de la curiosidad y del análisis (Cardano me parece ser aquí el más notable);

por qué no he acogido todo discurso poético que demuestra ser un sometimiento de la experiencia al ritmo; eso equivale a sustituir lo que brota y se precipita por el ondulado ascenso y descenso métricos (entre éstos he tenido que contar también a Jacopone, uno de mis favoritos, mientras que he creído que debía acoger a Attâr, Rumi, Simeón, Mechtild von Magdeburg, Seuse); una distinción que no puedo justificar formulando un criterio, sino sólo remitiendo al lector a las obras mismas (la decisión no me ha sido fácil en lo que respecta a Jacopone);

por qué no he acogido toda explicación psicológica de la vivencia; me refiero a esa índole de informe que describe la vivencia en el contexto de una relación causal, objetivándola; que no se expresa desde la fuerza de la experiencia mientras continúa afectando al hablante, sino desde una recapitulación, una reflexión, y que no contempla la imagen persistente, sino la imagen del recuerdo; con ésta está emparentada la descripción clasificatoria de la famosa Teresa, de la que sólo he acogido lo más subjetivo, y eso no sin resistencia.

Por otra parte, he excluido todo lo fragmentario que no ha llegado a prosperar y adoptar la forma de la expresión de una personalidad; aquí he prescindido a disgusto de textos hindúes y gnósticos, así como a un rico material de sectas eslavas (de todo lo que he reunido de sectas contemporáneas, sólo he mantenido como representativa la confesión de una camisard; de lo más antiguo, algo de la herejía del cristianismo primitivo me parecía demasiado esencial como para que pudiese faltar).

Aunque he buscado por doquiera lo directo, no he convertido en un principio de la selección el carácter inmediato de la transmisión. He incluido confesiones que no han sido escritas por el protagonista, sino por personas de su entorno (las palabras de Râmakrishna y de otros, en especial muchos documentos del éxtasis conventual, son de esta índole), a veces por aquellos que de algún modo participaron en sus vivencias, así como ese extraño testimonio de un éxtasis en pareja que procede del confesor de Catalina de Siena; algunos textos anónimos que pasaron el examen (el canto de la desnudez y esa visión del desconocido «paje»), incluso también algo claramente legendario donde siguieron viviendo las palabras del extático, mantenidas de manera inequívoca por la fidelidad de las generaciones de creyentes (así, los primeros sufis, Egidio de Asís).

No he aspirado a ninguna índole de exhaustividad. Cada tipo fundamental me pareció adecuadamente representado con pocos textos significativos. Sólo he prestado una mayor atención de lo que requería la justa proporción del libro a un ámbito concreto: el éxtasis conventual. Esto ha sido así porque encontré aquí, junto a la uniformidad externa de una institución, más aún, de una regla, una vida de variedad maravillosa, porque aquí se me mostró con más claridad cómo la vivencia más interna del ser humano es al mismo tiempo la más general y la más personal, aquella por la cual se manifiesta plenamente como criatura y como una persona única e irrepetible. Así, por poner un ejemplo, en cuatro siglos se suceden cuatro mujeres italianas: en el periodo de Duccio y de los últimos bizantinos, la contemplativa Angela di Foligno, tan ajena a la forma; en el periodo de Giotto, la Sienesa ferviente con todo su cuerpo; en el periodo del Renacimiento medio, la sosegada, clara, segura de sí misma Caterina Fiesca, de Génova; en el periodo del Barroco, Magdalena, que arrollaba todos los obstáculos. O en un espacio

muy reducido y en un breve periodo de tiempo: como en el convento de Töss en Winthertur, probablemente en gran proximidad, Sofía de Klingnau, que sólo pudo experimentar a sí misma, y Jützi Schultheiss, que sólo pudo experimentar el mundo; pero la primera no experimentó algo en particular de sí misma, sino su yo íntegro en todas las cosas, y la segunda no cualquier cosa, sino el mundo entero en todas las cosas. Experimentaron lo mismo y, no obstante, con cuánta diferencia. Ejemplos similares se pueden encontrar en la literatura conventual.

Hay otra desproporción que me parece peor: que aporporto mucho menos del Oriente que del cristianismo occidental. Eso se debe en principio a que la mayoría de las lenguas orientales me resultan inaccesibles y a que, por ejemplo, sólo muy pocos textos persas se han traducido a una lengua europea. Pero hay algo diferente: me parece que los textos asiáticos contienen, en comparación, pocas confesiones propiamente dichas. El éxtasis es en el Oriente una manifestación más frecuente, habitual o, por decirlo así, normal, que en Europa; su expresión se plasma, por lo tanto, en vez de en una confesión especial, de algún modo en la obra cotidiana, en un verso amoroso o en un recipiente de cerámica; se pueden leer en dísticos persas o en jarrones chinos. Raras veces la vivencia se crea un camino propio. A esto se añade que el oriental, a diferencia del europeo, no mantiene la experiencia, como si la alzara con sus manos, para contemplarla como propia; él siente: la experimenta.

Esto bastará para explicar lo que se encuentra en este libro y lo que falta. Pero he de añadir algo sobre la manera en que he tratado los textos. El hecho de que haya tenido que incluir extractos y suprimir pasajes no esenciales (están siempre señalados con puntos) queda fundamentado en la intención del libro. Las piezas líricas las he vertido en prosa, ya que sólo de esta manera podía alcanzar el grado de fidelidad que

necesitaba. Sólo he recurrido en dos casos a traducciones alemanas ya disponibles, por no haber podido conseguir el original, así como en un caso en el que no encontré un texto persa en ninguna otra traducción y en otro en el que ya existía una tradición clásica alemana para un texto hindú (la de Paul Deussen). Las ediciones y las traducciones que he empleado se mencionan al final.

No he añadido biografías de las personas de las que proceden las confesiones. Sus circunstancias vitales no tienen nada que ver con lo que aquí se aporta de ellas. Sólo he indicado el periodo y la esfera para facilitar la localización de las personas, a menudo poco conocidas, en el camino de la humanidad. Donde sea necesario ampliar algo, se encontrará una indicación en las notas bibliográficas, siempre que no haya sido suficiente con la mención de las ediciones o traducciones, que también incluyen noticias sobre las circunstancias vitales.

MARTIN BUBER

INTRODUCCIÓN: ÉXTASIS Y CONFESIÓN

La agitación de nuestra vida humana, que lo admite todo: toda la luz y toda la música, todas las locuras del pensamiento y todas las variaciones del dolor, la plenitud de la memoria y la plenitud de la esperanza, sólo se cierra a una cosa: la unidad. En cada mirada parpadean en secreto miles de miradas que no quieren hermanarse con ella; cada bello y puro asombro se ve confundido por miles de recuerdos, y aún en el sufrimiento más silencioso susurran miles de preguntas. La agitación es opulenta y pobre, acumula y fracasa cuando pretende abarcar, construye una vorágine de objetos y una vorágine de sentimientos desde una pared del torbellino a otra, de modo que las cosas vuelan las unas hacia las otras y unas por encima de otras, y nos hace pasar, a lo largo de este nuestro camino, sin unidad. La agitación me permite tener cosas y las ideas que van con ellas, pero no la unidad del mundo o del yo, lo que es lo mismo. Yo, el mundo, nosotros: no, yo el mundo soy lo que se sustrae, lo que no se puede captar, lo no experimentable. Doy al ovrillo un nombre y le digo mundo, pero el nombre es una unidad que se experimenta. Doy al ovrillo un sujeto y le digo yo, pero el sujeto no es una unidad que se experimente. Nombre y sujeto son los de la agitación, y mía es la mano que se extiende... hacia el vacío.

Pero ése es el sentido divino de la vida humana: que la agitación, después de todo, sólo es precisamente el exterior

de un interior desconocido, que es la cosa más viva de todas; y que este interior sólo puede rehusar el conocimiento, que es un hijo de la agitación, pero no puede rehusar el alma oscilante y que se libera para la experiencia. El alma, que se ha tensado del todo para reventar la agitación y escapar de ella, es la que recibe la gracia de la unidad. Puede encontrarse con un ser humano querido o con el paisaje de un pedregal agreste; de ese ser humano y de ese pedregal se enciende la gracia, y el alma ya no experimenta algo particular en torno al que pululan miles de otros particulares, tampoco la presión de una mano o el aspecto de las rocas, sino que experimenta la unidad, el mundo: se experimenta a sí misma. Se ponen en juego todas sus fuerzas, todas las fuerzas unidas y sentidas como una, y en medio de las fuerzas vive e irradia el ser humano amado, la piedra contemplada: experimenta la unidad del yo, y en ella la unidad del yo y el mundo; ya no un contenido, sino aquello que es infinitamente más que todo contenido.

Y, sin embargo, ni siquiera esto supone la completa libertad para el alma. No la ha recibido de ella misma, sino del otro, y lo otro está en las manos de la agitación. Así, cualquier incidente en la agitación —un pensamiento que transforma el rostro de la persona amada, una nube que transforma la faz de la roca— puede obtener poder sobre ella y arruinar su unidad, de modo que vuelva a estar abandonada y esclavizada en el torbellino de los sentimientos y de los objetos. E incluso en el puro instante puede aparecer como un desgarrar, como un asomarse, y en vez de la unidad hay dos mundos, y el abismo, y el más frágil de los puentes por encima; o el caos, el hervidero de las tinieblas, que no conoce unidad alguna.

Pero hay una vivencia que crece en el alma desde ella misma, sin contacto y sin impedimento, en desnuda particularidad. Nace y se consume más allá de la agitación, libre

de lo otro, inaccesible a lo otro. Ni necesita alimentación ni la puede alcanzar veneno alguno. El alma que está en ella está en sí misma, se tiene a sí misma, se experimenta a sí misma: sin límites. Se experimenta a sí misma como unidad, ya no porque se haya entregado plenamente a una cosa del mundo, se haya acogido plenamente en una cosa del mundo, sino porque se ha sumergido enteramente en sí misma, se ha zambullido por completo en el fondo de sí misma, es al mismo tiempo núcleo y envoltura, sol y ojo, bebedor y bebida. Esta vivencia, la más interna de todas, es la que los griegos llamaban *ekstasis*, esto es, salir.

Si la religión realmente, como se dice, se ha «desarrollado», se puede considerar como una fase esencial de este proceso la transformación que se ha operado en la noción de Dios. En principio, el hombre parece haber querido explicar, primordialmente, con el nombre de Dios, lo que él no entendía del mundo; luego, cada vez con más frecuencia, aquello que el hombre no entendía de sí mismo. Así, el éxtasis —aquello que el hombre podía entender menos de sí mismo— se convirtió en el don supremo de Dios.

Ese fenómeno que se puede designar, según un concepto óptico, como proyección, la exposición de algo interno, como se muestra en forma más pura es en el éxtasis, el cual, al ser lo más interno, es lo que más se expone. El creyente de la época cristiana sólo puede localizarlo en los polos de su cosmos: lo ha de atribuir a Dios o al demonio. Jeanne de Cambrai escribía aún a su confesor: «Estoy obligada a daros a conocer la congoja interna en que me ha sumido vuestra última exhortación, ya que me habéis dejado en la duda de si es Dios o el demonio el que me guía. Si es el demonio, todas las oraciones que he repetido durante treinta y siete años no han servido de nada». Pero no sólo en aquellos tiempos había quien dividía la vida en lo divino y lo demoníaco porque no conocían el poder y la amplitud

de lo humano y eran incapaces de captar la interioridad del éxtasis: apenas hay algún extático que no haya interpretado su experiencia del yo como experiencia divina (y por más que se intentara interiorizar a Dios, apenas ha habido alguno que lo tomara plenamente en el yo como la unidad del yo). Esto me parece fundamentarse en la naturaleza misma de la vivencia extática.

En la vivencia del éxtasis mismo nada indica un interior y un exterior. Quien experimenta la unidad del yo y el mundo no sabe nada del yo y del mundo. Pues —tal y como se dice en las Upanishad—, al igual que alguien abrazado por una mujer amada no es consciente de aquello que está fuera o dentro, así el espíritu, abrazado por el sí mismo primordial, no es consciente de aquello que está dentro o fuera. Pero el hombre no puede evitar situar incluso lo más subjetivo, lo más libre, una vez vivido, en la cadena de la agitación y forjar aquello que pasó por el alma intemporalmente y sin ataduras como la eternidad a un pequeño pasado, la causa, y a un pequeño futuro, el efecto. Pero cuanto más auténtica y desprendida es la vivencia, tanto más difícil ha de ser situarla en el círculo del otro, de lo que está sujeto, y tanto más natural e irrefutable es atribuirlo a uno que está por encima del mundo y fuera de toda sujeción. El hombre, que deambula día tras día con las funciones de su corporeidad y de su servidumbre, recibe en el éxtasis una revelación de su libertad. Él, que sólo conoce una vivencia diferenciada —vivencia de un sentido, del pensamiento, de la voluntad, conectadas entre sí, pero separadas y conscientes en esa separación—, experimenta una vivencia indiferenciada: la vivencia del yo. El que sólo recibe y conoce particularidades sobre sí mismo, lo limitado, lo condicionado, se encuentra de repente bajo una tempestad de una fuerza, de una superabundancia, de una infinitud, en la cual incluso su seguridad más primordial, la barrera entre el sí mismo y el otro, se ha

ido a pique. No se puede cargar al acontecer general con esta vivencia; uno no se atreve a ponerla sobre su pobre yo, del que no sospecha que porta el yo del mundo; así que se hace depender de Dios. Y lo que piensa, siente y sueña de Dios vuelve a penetrar en sus éxtasis, se derrama en una lluvia de imágenes y sonidos sobre ellos y crea en torno a la vivencia de la unidad un misterio multiforme.

La noción elemental en este misterio es el de una unión —pensada más o menos corporalmente— con Dios. El éxtasis es originariamente un entrar en Dios,¹ *enthusiasmos*: estar lleno de Dios. Formas de esta noción son comer el Dios, inhalar el hálito de fuego divino, la unión amorosa con Dios (esta forma básica ha sido propia de todas las místicas tardías), ser generado de nuevo, renacer a través del Dios, ascenso del alma hacia Dios, hacia el interior de Dios. Pablo no sabe si su alma estaba en el cuerpo o fuera del cuerpo, y Haj Gaon rechaza una opinión de la multitud cuando dice del adepto que ha superado los diez escalones: «Entonces el cielo se abre ante él, y no es que él ascienda hacia el cielo, sino que ocurre algo en su corazón por lo cual entra en la contemplación de las cosas divinas». Y por muy largo que sea el camino que lleva de él a los platónicos, a los sufís, a los amigos alemanes de Dios, también en ellos sigue viviendo el Dios con el que unifica el éxtasis. Sólo en las palabras hindúes más antiguas —y tal vez después en raras manifestaciones de individuos— se anuncia el yo que es uno con el cosmos y la unidad.

De todas las vivencias de las que, para designar su carác-

1. A los ejemplos aducidos por Dieterich en *Eine Mithrasliturgie* (este libro, que es un legado, no puede dejar de mencionarse aquí) para la noción de Dios como el elemento pneumático en el que se encuentra el creyente, se podría añadir quizá también el nombre divino del judaísmo postrero Makom, esto es, el lugar que aparece como la última huella de una imagen primordial.

ter incomparable, se dice que no se pueden comunicar, sólo el éxtasis es, por su naturaleza, lo inefable. Lo es porque el hombre que lo experimenta se ha convertido en una unidad a la que ya no llega ninguna dualidad.

Aquello que se experimenta en el éxtasis (si realmente se puede hablar de un «qué») es la unidad del yo. Pero para experimentarse como unidad, el yo tiene que haberse convertido en una unidad. Sólo el que se ha unificado por completo puede recibir la unidad. Ahora ya ha dejado de ser un haz, es un fuego. Ahora han confluído el contenido de su experiencia y el sujeto de su experiencia, el mundo y el yo; ahora todas las fuerzas se han armonizado en un único poder, ahora todas las chispas se han fundido en una llama. Ahora se ha alejado de la agitación, se ha alejado hacia el reino celestial más silencioso y sin palabras; se ha alejado asimismo del lenguaje, que la agitación se creó una vez con esfuerzo para ser su mensajero y criado y que, desde que vive, aspira eternamente a lo uno, a lo imposible: a poner su pie en la cerviz de la agitación y transformarse por completo en poesía: verdad, pureza, poesía.

«Ahora habla —así dice Meister Eckhart— la novia en el Cantar de los Cantares: ascendí todas las montañas y todas mis facultades hasta llegar a la fuerza oscura del Padre. Allí escuché sin sonidos, allí vi sin luz, allí olí sin movimiento, allí gusté lo que no era, allí sentí lo que no existía. Mi corazón se quedó entonces sin fondo, mi alma sin amor, mi espíritu sin forma y mi naturaleza sin esencia. ¡Ahora entended lo que ella quiere decir! Cuando dice que ha ascendido todas las montañas, significa que ha trascendido todas las palabras que de algún modo puede idear partiendo de sus propias facultades, hasta que ella alcanza la oscura fuerza del Padre, donde terminan todas las palabras».

Estando tan elevado por encima de la multiplicidad del yo, por encima del juego de los sentidos y del pensamiento,

el extático también está separado del lenguaje, que no le puede seguir. Es como un almacenamiento de signos para las afecciones y necesidades del cuerpo humano; ha crecido en tanto que ha formado signos para las cosas perceptibles en la proximidad y lejanía del cuerpo humano; ha seguido el desarrollo del alma humana por senderos cada vez más secretos y ha formado, cincelado, soldado, nombres para las miles de artes más obstinadas y para los miles de misterios más delirantes; ha asaltado el Olimpo del espíritu humano, no, ha hecho el Olimpo del espíritu humano al apilar imagen-palabra sobre imagen-palabra, hasta que la cumbre suprema del pensamiento quedó erigida en la palabra; y eso lo hace y lo hará; pero sólo puede recibir de una cosa y satisfacer una sola cosa: la multiplicidad generadora de signos del yo. Nunca entrará en el reino del éxtasis, que es el reino de la unidad.

Lenguaje es conocimiento: conocimiento de la proximidad o de la lejanía, de la percepción o de la idea, y conocimiento es la obra de la agitación: en sus mayores milagros un sistema de coordenadas gigantesco del espíritu. Pero la vivencia del éxtasis no es conocimiento.

Ése es el sentido de lo que leemos en el libro de Hierotheos (¿del sirio Stefan bar Sudaili?), el mismo Hierotheos, por lo que podemos juzgar, del que se dice en los escritos areopagitas que no sólo ha experimentado lo divino, sino que también lo ha padecido, οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τα θεῖα.

«Me parece justo decir sin palabras y comprender sin conocer aquello que está más allá de las palabras y del conocimiento: con esto no me refiero a otra cosa que al secreto silencio y al sosiego místico que destruye la consciencia y disuelve las formas. Así pues, busca, en el silencio y en el misterio, esa unificación perfecta y originaria con el bien primordial y esencial».